

KUR'AN VE TARİHSELLİK ÜZERİNE

Şevket Kotan¹

On Koran and Historicity

This paper attempts to show how the notion "historicity" has been applied by modernist Muslim theologians with respect to its original content which has been formed throughout centuries in the Western thought. It seems that the discussion of historicity held by modernist Muslim thinkers contributes the development of a critique of Koran, instead of development of an existential-understandingly mode of interpretation. For that reason, the notion of historicity turns out to be a kind of instrument for legitimating the new demands which are oriented by political powers which are already effective within Orientalistic mode of thinking. Modernist-historicist Muslim thinkers pushed the question of Maqasid (intention of God) into a wrong way by claiming universal thesis—which is diametrically opposite to their basic historicist position—as well as by locating this question within the problem of change of Islamic law.

Key words: Koran, historicity, Maqasid, Islamic law, critique of Koran

İslam ilahiyatının son bir kaç on yılına damgasını vuran en önemli kavramlardan birinin *tarihsellik* kavramı olduğunu söylemek abartı sayılmaz. Tarihin anlaşılması ve tarihsel hadiselerin yorumlanmasında tarihsellik boyutunu öne çıkaran *tarihselciliğin* İslam ilahiyatı alanındaki düşünce üretiminde istihdam edilmesi, İslam düşünce tarihinin ilk defa tanık olduğu bir hadise olarak kuşkusuz üzerinde durulmayı hak edecek niteliktedir. Nitekim İslam ilahiyatı alanına girmesiyle birlikte bu kavramın etrafında zengin sayılabilecek bir düşünce üretimi meydana gelmiştir. Bu yazımızda tarihsellik kavramının içerik kazanma sürecine ilişkin temel bazı tespitler yaparak kavramın doğru anlam içeriğinin bilinmesine ilaveten kavramın İslam ilahiyatı içerisindeki istihdam biçimiyle orijinal içeriğinin mukayese imkanına da bir katkı yapmak isitiyoruz.

Tarihselciliğin felsefi anlamını, tarih kavramının kavramsallaşma süreci içerisinde takip etmek gerekiyor. Önceleri tarihsel olaylarla bu olayların anlatılması ve yazılmasını ifade eden tarih kavramı, eski Yunandan itibaren

başladığı kavramsallaşma yolculuğunda 19.yüzyıla geldiğinde radikal bir kırılmaya tanık oldu.

Tarih, tarih sözcüğünün Grekçe karşılığı olan *istoria* sözcüğünün, eski Yunan zamanlarında doğal olgulara dair tanıklık bilgisi ve insani-toplumsal olaylara dair haber-bilgi anlamlarını ifade ettiğini kaydetmektedir. Aristo'nun, tarih yazıcılığını rastlantısal olayları anlatan bir edebi tür olarak kodlamasından ve genel doğrulara sadece rasyonel düşünme ile ulaşılabilceğini bir felsefe olarak savunmasından sonra Herodot'la birlikte bir ilim hüviyetine kavuşan tarihin, önemini yitirerek yerini rasyonel düşünmeye dayanan metafizikçi felsefeye bıraktığı söylenmektedir. Bununla, Herodot'la başlayan, hakikati bulma amacıyla insani olayları sorgulayan tarih anlayışı önemli ölçüde sekteye uğramıştır.² Halbuki Herodot, bilimsel tarihçiliğin temel iki özelliği olan, tarihin insani olaylara özelleştirilmesi ve tarihsel olguların nedeni ve niçinin soruşturulmasından hareketle haber verenin “*doksa*”sından (sani bilgisi) “*episteme*” yi (bilimsel bilgi) elde edebilmenin yolunu açmıştı.³

Aristo'dan sonra tarih kavramının tekrar önemli bir konuma yükselmesi için yüzyılların geçip Hristiyanlık çağlarının gelmesi beklenenecekti. Batı dünyasının Hristiyanlık çağında, Hristiyanlığın ilk tarih filozofu sayılan Augustinus'la başlayan tarihsel bilinç süreci, asırlar içerisinde olgunlaşarak özellikle Hegel ile birlikte tarihselci felsefeler olarak ortaya çıkmaya başlamıştır.

Kilisenin baskıcı pratiğine tepki temelinde yükselen Rönesansçı ve Aydınlanmacı felsefi hareketlerin, rasyonel düşünmeye dayanan felsefeler olarak, her ne kadar tarihin rolünün azalmasına ve tarihselci eğilimlerin görece geri çekilmesine neden olmuşlarsa da dolaylı olarak tarihselci düşüncenin tarihteki sağlam yerini almasına en büyük katkıyı sağladıkları söylenebilir. Zira, bu felsefenin temel karakteristikleri olan rasyonalizm ve objektivizm, pratik sonuçları itibariyle de ciddi bir reaksiyonla karşılaşmış ve sorgulanarak felsefenin bir kırılma anı yaşamasına neden olmuşlardır. Bu felsefelerin temelinde süper yetilerle donatılmış bir süper akıl ve bu süper akıl tasarımının doğal sonucu olarak objektivizm yer almaktaydı. Çünkü bu süper akıl, yetkili bir özne olarak nesneleştirilen, başka bir ifade tarzıyla pasif nesne olarak tasarlanan kendi dışındaki tarih ve doğa alanlarına ait bütün her şeyi bilebilecek kapasiteye sahipti ve dolayısıyla doğru bilginin, hakikat bilgisinin yegane ölçütü ve kaynağıydı. Bu felsefelerin genel karakteristiği, tarih alanını da

2 Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul 1992, 18.

3 Bkz. R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, (çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara 1996, 50-60.

doğa alanı gibi bir yasaya bağlı bir alan olarak görerek tarihsel bilgiyi bir yasa bilgisi şeklinde istihsal etmeleri idi.

Diğer karakteristikler ise, o güne değin evrensel olarak kabul edilen dinin artık tarihselci bir tanımının yapılması, aydınlanmanın ilerlemeciliğine paralel olarak tarihte ilerleme fikrinin doğma haline getirilmesi ve tarihin bütün tanrısal etkilerden arındırılarak insani olaylara özgü kılınması olarak ifade edilebilir. Dinin tarihselci bir yorumunun yapılmasının arkasındaki nedenin, aydınlanmacı olarak resmedilen çevrelerin daha çok yerleşik din tasavvurlarına, özellikle de kilise otoriteryanizmine olan karşıtlıkları olarak ifade edilebilir. Tarihin tanrısal etkilerden uzaklaştırılarak insani olaylara has kılınmasının arkasındaki en temel nedenin de aynı olduğu söylenebilir.⁴

Daha önce değinildiği gibi aşırı akılcı ve aşırı tepkisel görünüm arzeden Aydınlanmacı eğilimler çok geçmeden bilim çevrelerinden gelen bir reaksiyon dalgası ile karşı karşıya geldiler. Tarihselci felsefelerin tam da hedefe koydukları ve doğruluklarını sorguladıkları temeller Aydınlanmacı felsefelerin temelleri olarak belirginleşen noktalardı. En başta aklın mahiyeti ve fonksiyonu sorgulanıyor, aydınlanmacı felsefelerin kilise tepkiselliğinde inşa ettikleri spekülatif aklın yerine kendi başına ve tarihten bağımsız olarak varlığından söz edilemeyecek tarihsel akıl konuluyordu.

Karşı aydınlanmacı olarak temayüz eden J.Jacques Rousseau'nun, Aydınlanmacı temayüllerin toplumsal pratiğe dönüşmeye başlamasından itibaren ne denli negatif sonuçlar ürettiğini tesbit ettikten sonra aydınlanmaya, özellikle de onun ilerlemeci tarih görüşüne yönelttiği esash eleştiriler belki de tarihin bir başka kırılma anı olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar ta 16. yüzyılda İtalyan filozof Vico tarihin yükselişler gibi düşüşlerin de tarihi olduğunu ikna edici bir argümantasyon eşliğinde ortaya koymuş idiyse de Rousseau'nun sıcağı sıcağına eleştirilerinin daha güçlü bir etki meydana getirdiği düşünülebilir.⁵

Rousseau'dan sonra gelen Alman filozofu Herder ise Aydınlanmacı felsefelerin en gerisinde duran temeli sorguladı. Daha geriye gidildiğinde Aydınlanmacı tezlerin gerisinde, onun bütün tezlerine kaynaklık eden temelin, insanın sabit bir doğasının olduğu fikri ile karşılaşılır. İşte Herder, aydınlanmanın bu varsayımını sorgulayarak sabit bir insan doğası tasarımının bir çıkış noktası olarak ele alınmasını bir sorun olarak takdim etti. Çünkü insan doğası, temel özellikleri bir kerede keşfedilen, her yerde tek biçimli olan bir

4 Bkz. Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul 2001, 78-83.

5 Bkz. Kotan, 89-94.

şey değil, özel karakterleriyle özel durumlarda ayrı ayrı ele alınması gereken değişken bir şeydir. Ona göre gelenekten bağımsız bir insan doğasından söz edilemez. Eğer böyle olsaydı insan yerine ancak bir *homo antrophos* olarak söz edilebilirdi. Halbuki böyle bir insanın tarihi olamaz ve *Human* anlamında her insan, bu yüzden, geçmişlerden beri aktarılagelen birikimlerin ve geleneklerle bu geleneklerin yapıcı aktörlerinden olan insanın, insan türünün ortaklaşa ürünüdür. Ayrıca Herder, tarihin de bir yasallıklar alanı olmasından hareket ederek sabit bir insan yapısının olduğunu savunan aydınlanmacı tezlerin yanlışlığını ileri sürerek, bunun yerine tarihsel olayların tekil yapılar olarak ele alınması gerektiğini savundu. Bu nedenle tarih felsefesinin kavrayış yöntemi doğabilim yöntemsel açıklama değil, bunun yerine *anlama* olmalıdır.⁶

Herder ile belirginleşen tarihe anlamacı yaklaşım özellikle Alman filozoflar tarafından geliştirilerek bununla bir anlama sanatı inşa edildi. Mesala bu filozoflardan sözmerkezciliğin etkisinde olmakla eleştirilse de teolojik hermenötikten ileri bir yorumbilimi üretme başarısını gösteren Schleiermacher'e göre, tinselliğin taşıyıcısı olarak tarih bir rastlantısallıklar ve tekillikler alanıdır. Bu nedenle bu alanda doğabilimler alanında olduğu gibi bilimsel yasalara ulaşabilme imkanımız yoktur.⁷

Batı felsefesinde tarih kavramı etrafında dönen bu tartışmaların hasılası, tarih kavramının yeni bir tanıma kavuşması oldu. Buna göre daha önce *geçmiş olayların anlatımı ve yorumlanması* anlamını ifade eden tarih, artık yaygın şekilde total mahiyeti itibarıyla tarihsel olan aklın kendisini tarihsel süreç içerisinde somutlaştırmasını ifade etmeye başladı. Başka bir ifade ile tarih kavramı, insani faaliyetlerin sonucu oluşan, ama diğer taraftan da insanı oluşturan bir şey olarak tinin kendini açığa vurmasının ifadesi oldu.

Bu süreçten sonra tarih tartışmasının daha olgun bir devresini Dilthey'in felsefesi teşkil eder. Dilthey, kendisinden önceki tarih filozoflarının attıkları temelleri sağlamlaştırmakla birlikte böyle bir tartışma içerisinde muallakta gibi duran ya da tamamlanmayı bekleyen sorunlara da el atarak belli bir olgunluğa kavuşturdu. Dilthey büyük ölçüde Alman Tarih Okulunun görüşlerine bağlı olmakla birlikte bu okulu da çeşitli açılardan yetersiz görür. Ona göre insana dair yeni bir bilime ve bunun için de yeni bir bilgi teorisine ihtiyaç vardır. Çünkü Bacon'dan itibaren insana dair bilgi kuramı mütemediyen doğabilim örneğine göre ele alınmış ve *bilim* ile *doğabilim* kavramları özdeş

6 Özlem, 55-57.

7 Özlem, 95-97.

olarak kavranılmıştır. Yeni bir bilimin inşası için ise yeni bir insan tasarımı- na ihtiyaç vardır. Bu nedenle Dilthey, Yeniçağın insanı her türlü psikolojik ve tarihsel kimliğinden yalıtık bir salt akıl varlığı olarak tasarlayan anlayışına temelden karşı çıkarak Kant ve Hegel'in temel sorun olarak ele aldıkları *akıl* sorununa bir çözüm aramakla işe başlamıştır. Ona göre *akıl*, insanın sahip olduğu çeşitli güçlerden sadece biridir. Bu yüzden akıl sahibi olma, insanın total kimliğinin sadece bir yanındır ve bu yan, bu total kimlikten tam olarak sıyrılabilen, yalıtılabilen, bu total kimlikten hiç bir şeyi kendine katmadan kendi başına arı olarak duran bir şey olarak asla düşünülemez. Bu nedenle de bilgi sorunu her şeyden önce insanın bu total kimliği göz önüne alınarak ele alınabilir.⁸

Dilthey'a göre insanın total kimliği, tarihsel olarak başkalarıyla etkileşim içerisinde oluşur. "*Yaşama bütünlüğü*"nü başkalarıyla karşılaşmaların bütünü olarak gören Dilthey, doğaya dahi başkalarıyla olan ilişkilerimizin bütünlüğü olan yaşamadan kalkarak yönelebildiğimizi düşünür. Ona göre yaşama tarihsel bir şeydir ve insani-toplumsal olan her şeyi içermesi bakımından *yaşama* tarihsellik ve tinsellikten başka bir şey değildir.⁹

Aklın çözümlenmesinde temellenen Dilthey'in bu yeni epistemolojisinin, batı biliminin anlamacı bir bakış açısına doğru kaymasında önemli bir adım teşkil ettiği söylenebilir. Çünkü yeniçağ Batı bilimi, '*zihin*'i bilme ediminin a priori ilke ve kategorilerinin hazinesi saymakta ve deneyim ile zihin arasındaki ilişkiyi ise tek biçimli ve değişmez bir ilişki olarak görmekteydi. Buna göre duyuusal kaynaklı deneyimlerimiz değişse bile zihnin yapısı değişmiyordu. Halbuki Dilthey'e göre zihin tarih içerisinde değişip dönüşen bir şeydir. O da John Locke gibi zihnin deneyim (yaşamsal tecrübe) den sonra a posteriori oluştuğuna inanmaktadır. Ne var ki zihin; her ne kadar deneyimden sonra a posteriori olarak oluşuyorsa da bir kez şekillendikten sonra, Kant'ın ortaya koyduğu gibi bu sefer deneyim içeriğini belirlemeye başlar. Fakat deneyimdeki köklü değişimler de o ana kadar deneyim içeriğini belirlemekte olan zihnin yapısını değiştirmeye uğrattır. Böylece deneyim ile deneyimden türevlenen zihin, yine deneyimdeki değişimler doğrultusunda, bir birlerini karşılıklı olarak değişime uğrattır dururlar. Bunun sonucu ise şudur: Zihnin kendisi değişken olduğundan onun a priorileri de tarih ve zaman içerisinde değişirler. Ne var ki deneyimden türevlenmekte olan zihin, bir kez şekillenip kalıplaştıktan sonra ve deneyim dünyasında önemli değişimler de gerçekleşmeyince, bin yıllar boyunca deneyimi önceleyen bir işlev kazanabilmekte ve bu durum zihnin değişmezliği, ya-

8 Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, (çev.Doğan Özlem), İstanbul 1999,17-18.

9 Dilthey, 18-19.

nılmazlığına neden olabilmektedir. Bu da zaman dışı ve zaman üstü a priori-lerin bulunduğu kanısını uyandırmaktadır. Halbuki Dilthey'e göre zihnin kendisi değişken olduğundan, onun ürünü olan zamandışı, tarih üstü a priorilerden, mutlak, ezeli-ebedi hakikatlerden söz etmek abestir.¹⁰

Yeni bir insan tasarımından hareketle yeni bir bilim inşa etmeye çalışan Dilthey, bu bilimden, doğabilime nazaran daha kesin bilimsel sonuçlar elde edilebileceğini ümit ediyordu. Çünkü Dilthey'ın tinsel bilim olarak isimlendirdiği bu bilimin doğabilim gibi müsbet bir bilim olduğu düşüncesi, bu bilimin inceleme alanları ve konularının bizzat insanlar tarafından meydana getirilmiş olduğu gerçeğine dayanmaktadır. Dilthey'in bu düşüncesinin temelinde şu mantık yatıyor: Tarih göstermektedir ki tinsel bilim hayatın pratiği içerisinden çıkmıştır. Bu bilimin konusu insanın meydana getirdiği eserler ve anlaşmalar bütünlüğüdür. İnsan bunları bilim konusu yapmadan önce kendisi onlara vücut vermiştir. Halbuki sosyal dünyayı vücuda getirdiği halde insanın, doğanın yaratılışı ve işleyişinde her hangi bir rolü yoktur. Gerçek şu ki, tarihsel dünya ve doğa dünyası birbirinden bağımsız iki ayrı dünyadır ve bunun için doğa dünyasında var olan yasallık, beşeri-tarihsel dünya için geçerli değildir. Beşeri dünyayı meydana getiren akıl, tarihte tarihle tekamül eden, hareket halinde olan, değişen, dönüşen bir şeydir. Akıl eserlerini meydana getiren insan olduğundan, insanın kendi cinsinin eserlerine dair ilmi olan tinsel bilim, müsbet bilim olarak görülmeyi hak eder. Dilthey'a göre tinsel bilimin hedefi tekil ve özel olanın şekillenmesindeki ayrımlıkları ve benzeyişleri belirtmek, bunların bağlı oldukları kuralları meydana çıkarmaktır. İnsanın eseri olan tinsel dünyayı meydana getiren olgular içten yaşanarak bilinen olgular olduklarından, tinsel bilim zorunlu olarak anlayıcı bir bilimdir. Anlayıcı bilimin ise yine zorunlulukla bir metoda, bir anlama metoduna ihtiyacı vardır.¹¹

Geçmiş, dilsel ürünleri ve yazılı yapıtları hermenötik yaparak anlama konusunda dile özel bir önem veren Dilthey'a göre tinsel bilim, özellikle de tarih, tüm tarihsel fenomenlerde yaşamaya geçmiş olan bazı temel ve taşıyıcı öğeler saptayabilir. *Yaşama kalıpları*, *nesnelleşmeler* olarak ifade edilebilecek olan bu temel ve taşıyıcı öğelerin başında ise dil gelir. Hatta dil, tarihsel olayları anlamamıza en elverişli nesnelleşme türü sayılabilir.¹² Çünkü dil, her tarihsel dönemde anlamların taşıyıcısı ve her tarihsel dönemin kendini dışa

10 Özlem, 73-75.

11 Julien Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, (çev. Bhaeddin Yediyıldız), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, 50-52.

12 Özlem, 33.

vurduğu, nesnelleştiği ortamdır. Dilthey'a göre her tarihsel döneme damgasını vuran bazı değerler vardır ve bu değerler, o dönemin anlamlarının taşıyıcısı olarak ancak dilde saptanabilirler. Bu nedenle tinsel bilimin ana malzemesi, her zaman dilsel ürünler olarak yazılı yapıtlardır. Bu yapıtlar, insanların geçmişteki tinselliklerini anlamamız için başvuracağımız temel malzeme-dir. Bununla birlikte bu malzeme, bize geçmişi tam olarak anlayabilme imkanı sağlamaz. Çünkü bu gün sadece kendimize ait bir tinsellik ortamında anlamaya yöneldiğimiz değerlerden farklı bir değerler ağı içerisinde olarak bizim yabancı değerleri anlayabilme imkanımız doğal olarak kısıtlıdır. Bu nedenle bu hususta yapacağımız ve yapabileceğimiz şey, geçmiş ve geçmişe ait dilsel ve yazınsal ürünlerin dilini yorumlayarak anlamak, yani hermenötik yapmaktır.¹³

Dilthey hermenötik çaba sonucunda da olsa anlamamanın daima göreceli kalacağını ve asla tam bir anlamamanın hasıl olamayacağını söyler. Bununla birlikte o, nesnel olarak geçerli yorumların imkanı konusunda yine de iyimserdir. O metne dürüstçe bağlanma ve metni doğuran bütünlüğe ilişkin geniş kapsamlı bilgi yoluyla, hiç bir zaman kusursuz olmasa da daima gelişen bir anlamaya ulaşmanın yorumcu için mümkün olduğuna inanır. Ona göre yorumcular için bir yazarı kendisinden daha iyi tanıma imkanı bile vardır.¹⁴

Dilthey, Aydınlanmacı eğilimlerin inşa ettiği objektivist tarih görüşünün ve tarih üstü bir insan tasarımı sorgulanmasında önemli bir adım olmakla birlikte onun yöntem arayışı ve anlamamanın bir yöntemle hasıl olabileceği temel tezleri, halefleri Heidegger ve Heidegger'in öğrencisi Gadamer tarafından sonuçta pozitivist bir temelliliği tesis etmekten başka bir işe yaramayacağı gerekçesiyle eleştiriye tabi tutulmuştur. Heidegger, Dilthey'in yöntem arayışına karşı ontolojik bir hermenötik teklif eder. Ontolojik hermenötiğin anahtar kavramı ise *Dasein*'dir. *Dasein* aydınlanma döneminde resmedilmiş olan tarih-üstü ve toplum-üstü bir kategori olan insan kavramına karşı geliştirilmiş bir kavram olarak öncekilerin *insan* dediği şeye tekabül ediyor. Ancak Heidegger, hümanist seleflerinin düştüğü hataya düşmeyerek bütün toplumsallaşma ve zamansallaşma biçimlerinden bağımsız soyut bir insan kategorisinin yanıltıcı olduğu gerçeğinden yola çıkarak bizim öncekilerin resmettiği böyle bir insanla hiç bir yer ve zamanda karşılaşmadığımızı, karşılaşmayacağımızı belirtir. Bunun yerine biz insan diye daima gündelik hayatımızın akışı, zamansallığı ve mekansallığı içerisinde sürekli devinen, sürekli oluş halindeki bir varlıkla karşılaşırız. *Dasein* sözcüğünün doğrudan anlamı, *ora-*

13 Dilthey, 89-90.

14 David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, 121-122.

da-olmak'tır.¹⁵ Yani dünyada olmak, belli bir zaman ve belli bir mekan içerisinde yer tutmak, o zamanın ve mekanın kendine özgü dünyevi şartlarıyla boğuşmaktır. Bu, insanın dünyanın dışında ifade edilebilecek bir varlığının olmaması ve daima sırf bu dünyada mevcut olduğu anlamına geliyor. Dolayısıyla bütün zamansallık ve mekansallıktan münezzeh bir aşkın insan veya insan bilinci varsaymak, ancak metafizik bir tasarım olur.

Heidegger'in insan görüşünün diğer bir boyutu da insanın faniliği ve buna bağlı olarak mütemadiyen bir kaygı hali içerisinde varolan bir varlık olduğuna dair görüşleridir. Kendi faniliğinin bilinciyle bir kaygı, ölüm kaygısı hali içerisinde olan insan için fanilik ve kaygı durumu, onun tarihselliğinin önemli bir boyutunu teşkil eder. Heidegger için varoluş, hep öne, dolayısıyla geleceğe doğru bir adımdır. İnsanın buna açık olması ve bunu hatırlaması ise onun otantik varoluşunun temelidir. "Ölüme-doğru otantik varoluş, yani zamansallığın faniliği, *Dasein*'in tarihselliğinin gizli temelidir."¹⁶

İnsanın tarihselliğinin diğer önemli bir boyutu ise *dil*'dir. O, "dil varlığın meskenidir" meşhur sözünü, dilin, *Dasein*'in varoluşunun temeli olduğunu ifade etmektedir. Ne var ki dilin varlığın meskeni olması, insanın dile istediği gibi sahip olması anlamına gelmez. Dil, bütün devingen ve tarihsel yanıyla, insanın kullanımına veya insanın hakimiyetine alınmaya direnen bir boyut sergiler. Heidegger'den anlaşıldığı kadarıyla dil, özne olarak insanı devre dışı bırakan Varlığın açılımının bir yoludur. Bu yanıyla da dilin insanı nesneleştirici bir boyutu vardır ve bu boyut, dili insanın kullanımına vermek yerine insanı dilin kullanımına sunar.¹⁷

Heidegger'in dile dair bu görüşü onu selefi Dilthey ve hocası Husserl'den koparır. Zira gerek Dilthey'in anlamayı bir yöntem konusu olarak ele alması ve buna bağlı olarak geçmişin *ardından yaşama* ile anlaşılabileceğine olan inancını, gerekse de Husserl'in bizi koşullayan ve bizim düşünme biçimlerimizi belirleyen önyargılar, kavramlar ve teorileri araç içine alarak *şeylerin özü*'ne dönmekle tarihe dair anlamının gerçekleşeceğine olan inancını Heidegger, onların pozitivist-nesnelci-romantik köklerine bağlı kaldıklarının göstergesi olarak sayar. O bir noktaya kadar gerçekten de teorilerin, kavramların ve önyargıların bizi koşullandırdığına katılmakla birlikte bunlardan kurtulma konusunda hocasını çok iyimser bulur ve her şeyi bir yana bıraksak dahi dili bir yana bırakamayacağımızı anlatmaya çalışır. Heidegger, tarihe de varlığa

15 Bkz. Martin Heidegger, *Being and Time*, (Almanca'dan çev. John Masquarrie ve Edward Robinson), Harper ve Row Yayınevi, New York, 1962

16 Heidegger, *Being and Time*, 438.

17 Heidegger, 1988, 276.

dair genel görüşünün penceresinden bakar. O, Varlık ile varolan arasında bir ayırım yaparak varolan kavramına yüklediği pasif anlamın aksine varlık kavramına aktif bir anlam yükler. Ne var ki insanlar varlığa teknolojik *elde-mevcut* bir şey olarak yani *varolan* olarak bakma kolaylığı içerisinde olduklarından varlığı unutmaktadır. İnsanın varlığı unutulması, onun her şeyi tarihten soyutlayarak tekniğin dondurucu statikliğine hapsedip *elde-mevcut* hale getirmesiyle başlar. İnsan her şeye *elde-mevcut* bir şey olarak baktığında teknik bir bakışla bakmış oluyor; bununla da tabiatı içdiş eden, onu insanın fütursuz kullanımına ve sömürüsüne sunan bir tavır sergilemiş oluyor. Varlığa teknik bir gözle bakmak insanın varlığın dinamik yapısını görmesine engel olmaktadır. Varlığın unutulması varlığın varolan düzeyine inmesiyle sonuçlanır; bu da tarihe dair anlamının ön şartı olan dinamik, devingen bir bakış açısına sahip olmanın önünde bir engel olarak ortaya çıkar.¹⁸

Heidegger'e göre *Dasein*'in varoluş biçimi olarak anlama, daha başından itibaren vardır ve anlama *Dasein*'in dünya-içindeki-varlık olarak gerçekleştirilmiş olduğu ilksel başarıdır. Tüm geleneksel metafiziklerin ötesine geçen bu yeni perspektifle birlikte anlama, böylelikle Heidegger ile ontolojik bir nitelik kazanmıştır. Heidegger'e göre insan bilgisi, onun ön anlama dediği şeyden başlamakta ve hep onun içerisinde hareket etmektedir. Ön anlama, henüz dizgesel bir şekilde düşünmeye başlamadan önce, dünyayla aramızdaki pratik bağlanışlıktan ötürü, örtük ortak varsayımların bütünüdür.

Heidegger'in öğrencisi Gadamer, Dilthey'a, "Tarihsel ilişkilerin yorumunda sonu gelmez çeşitliliği kabul eden Dilthey için, nesnel bilgiye erişmek daha baştan olanaksız sayılmaz mıydı? sorusunu sorarak onu eleştirir. Dilthey'in anlamaya ilişkin kuramsal şemasının, son kertede tarihsel olanın bilimsel bilgisini, nesnel bilim olarak meşrulaştırmakla sonuçlandığını söyleyerek eleştirisine devam eder ve şöyle der: "Ne var ki bu şemanın uygulanması, tarihinin kendini, kendi tarihsel durumundan koparabileceğini var sayar. Nitekim, bir tarih duygusuna sahip olduğunu söylemek, aslında kişinin içinde yaşadığı çağın önyargılarından kurtulmak değil midir? Dilthey, dünyaya gerçekten tarihsel bir bakış açısı kurmayı başardığına inanmıştı; ama tarihsel sorgulamalarının gerekçelendirebildiği tek şey aslında Ranke'nin görkemli ve epik "*kendini hiçlemesi*"nden başka bir şey değildi."¹⁹

Dilthey'in hermenötiğini romantizm olarak vasıflayarak eleştiren Gadamer, bu konuya yönelik eleştirisini de şöyle sürdürür: "yaşamın kesinsizliği-

18 Bkz. Heidegger, 1998, 43 vd.

19 Hans-Georg Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* içinde, (çev. Taha Parla), İstanbul 1990, 89.

ni yenebilme uğraşında *sağlam bir şey* arayışını, yaşam deneyiminin ya da yaşantının kendinde bulunan güvencelerde değil, bilimde bulmayı umuyordu. Burada Dilthey'in tarihsel deneyimle bilimsel bilgi arasındaki temel farkı maskeleyen romantik hermenötiğe ne denli bağlı olduğu görülmektedir. Halbuki romantik hermenötik, insan bilimlerinin bilgi biçiminin özdeki tarihselliğini ihmal etmemize ve bu bilimleri doğa bilimlerinin metodolojisine uydurmamıza yol açar."²⁰

Aslında Gadamer, hermenötiğe dair çalışmalarından ötürü Dilthey ve Husserl'in hermenötiğe olan katkılarını takdir eder. Ama bununla birlikte onların tezlerine bazı temel noktalardan karşı çıkarak onları eleştirir ve bu konuda Heidegger'in pozisyonundan yana tavır belirler. O, "Heidegger'in anlamayı varoluşsal bir olay olarak yorumlaması, onun, ne eksik ne de fazla hermenötiğin en temel ögesini yakaladığını gösteriyor. Eğer anlama tüm varoluşun aşkın bir belirlenişi ise, o zaman hermenötik anlama da yeni bir boyut ve evrensel bir önem kazanıyor. Heidegger'in *Dasein* analizine dayanan somut olgusal hermenötiği, kendisine bir proje sahibi olma olanağı veren *nesnenin* mutlak önceliğinin tartışılmazlığının tam bilincindedir."²¹ ifadeleriyle hem kendi pozisyonunu ifşa ederken hem de hermenötiğin bütün pozitivist illetlerinden arındırılması gerektiğinin önemini ifade ediyordu.

Tarihe ve insanın tarih içerisindeki konumuna dair tartışmalar halen de sürüp gitmektedir. Ne var ki biz, buradaki amacımız gereği Gadamer sonrası tartışmaya değinmeyeceğiz. Zaten amacımız, söz konusu dönemlerde batı felsefesinde cereyan eden tartışmanın bir tarihini derlemek de değildir. Buradaki amacımız, gerek oryantalist çalışmalarda gerekse de İslam dünyasında İslam ve Kur'an algısı üzerinde yürütülmekte olan tarihselci tartışmaların, bu tartışmanın neresine oturduğuna dair bir bakış açısı elde etmektir.

Batı felsefesinde tarih sorununa dair tartışmanın, aslında sorunun temelinde, ta eski Yunan zamanlarından beri tartışılmakta olan ve öyle anlaşıyor ki kıyamete kadar da devam edecek olan *bilgi* sorunu olduğunu göstermektedir. Çünkü yakından bakıldığında, tarih tartışmasının iki ana unsurunun olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki insan doğasının mahiyetine dair bilgi ve bu bilginin elde edilebilme imkanına dairdir. Burada da kısmen değinildiği üzere önceleri, eski Yunan doğa filozofları örneğinde görüldüğü gibi zaman zaman ortaya çıkan değişimci felsefelere rağmen genelde insan doğasının sabit olduğuna, dolayısıyla mutlak özneliğine dair inanç, son iki yüzyılda yerini in-

20 Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", 93.

21 Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", 97.

sanın tarihsel bir mahiyet olduğuna, dolayısıyla tarihsel özne inancına, hatta hermenötik tartışmalar içerisinde özne- nesne düalizminin bir vehim olduğuna inancına bırakmıştır. Tarih tartışmasının ikinci unsuru ise, tarihin mahiyetine dair bilgi sorunudur. Tarihin neliğine ilişkin sorun da öyle görünüyor ki sonlanacak mahiyette bir sorun değildir. Ne var ki hermenötik bakışla birlikte artık tarihin pasif bir mutlak nesne olarak görülemeyeceği aşıkâr olmuştur. Zira varlık hadisesinde insanın varoluşsal partneri olarak yer alan tarihin, üzerinde öyle rahatlıkla operasyonlar düzenlenerek fethedilecek nesnel bir mahiyet olmadığı belirginleşmiştir. Tarihin, üzerinde istenildiği gibi operasyon yapılabilecek bir zemin olduğu vehmi, Heidegger'in tekniğe dair analizlerinde görüldüğü gibi varlığa teknolojik bir bakış neticesinde varlığın varolan seviyesine indirgenerek unutulmasına ve pasif bir nesne olarak görülmesine dayanmaktadır. Bu nedenle *dünyada bir varlık* olarak insan, onun tarihselliğinin iki temel unsuru olan tarih ve dilin kucağında olarak varolmakta ve ancak bu unsurlarla birlikte düşünüldüğünde, insana ve tarihe dair doğru bir bakış açısına sahip olunabilmektedir. Gerçekte, anlamaya dair bu temel öğeden hareketle ancak insan ve tarihin mahiyetine dair açılımlar elde edilebilir. Bu nedenle anlama, insanın tarihle diyalogu ve varlığı kesintisiz dinlemesi, kendini varlığın sesine açık tutması ve bu çaba esnasında varlığın kendini ifşası olarak düşünülecek bir süreci ifade eder. Başka bir açıdan anlama, varoluşsal bir etkinlik olarak daha baştan başlayarak hayat serüveni içerisinde temel unsur olarak devam eden ve ancak ölümle nihayetlenen, tarihle yaşanan bir maceradır. Buradan hareketle, her ne kadar insanın ve tarihin doğası gereği anlamamanın mahiyetine dair tartışmanın sonlanacağı söylenemese de anlamamanın, zamandan ve tarihten bağımsız mutlak bir özne olarak insanın, mutlak bir nesne olarak tasarlanan tarih üzerindeki operasyonları sonucu elde edilecek bir şey olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Tarihe, insana ve insanın tarihi anlamasına dair bu değinilerden sonra İslam ve Kur'an'a dair üretilen tarihselci söyleme bakıldığında, modern tarihselci söylemin tarih tartışmasından Kur'an'ın yorum faaliyetine varoluşsal anlamacı bir açılım sağlamak yerine bir Kur'an eleştirisi ürettiği görülmektedir. Buna göre Kur'anın çağdaş dünyada aktüel bir değer kazanabilmesi için onun tarihselci bir perspektifle ele alınması gerekiyor. Çünkü tarihselci bakış Kur'an'ın somutlaştırılmasına yönelik yorum faaliyetinin anakronizm benzeri tüm açmazlardan kurtulabilmesinin yegane çıkış yolu olarak görülmüştür. Hatta eğer bugün İslam fikriyatı donmuş ve önemli ölçüde canlılığını kaybetmişse bunun nedeni geçmiş ulemanın Kur'an'ın tarihselci bir yorumunu üretememesidir. Ne var ki ilk bakışta makul bir teşebbüs olarak görülebilecek olan bu söylemin mahiyetine yönelik bir soruşturma, tarihsellik

kavramının burada felsefi anlamından daha çok yeniden üretilen özel bir anlamıyla isdiham edildiğini göstermektedir. Burada özel bir içeriğe kavuştu-rulan tarihsellik kavramıyla kastedilen anlamın bu söylemde kilit role sahip olduğu ve bu özel anlamıyla kavramın hayli tartışmalı bir konuya kapı arala-dığı görülmektedir. Tarihsellik kavramı, İslam ilahiyatı alanında istihdam edilmiş biçimiyle daha çok İslam hakkındaki oryantalistik söylemin meydana getirdiği atmosfer ve mevcut siyasi koşulların zorlamasıyla oluşan modern taleplerin meşruiyetinin dayanağı olmaya elverişli bir içeriğe sahiptir. İnsanla-rın onu anlaması ve metne dair yorumları yerine metnin kendisinin oluşumu tarihsel olarak kodlanmış ve insan ürünü bir metin seviyesine indirgenmiş-tir. Metinde geçen ifadeler nüzul tarihine has kılınarak o tarihin içine gömül-müş ve ifadelerin arka planları, başka bir ifade ile Allah'ın niyeti esas alın-mıştır. Bu da sonuçta felsefi bir tartışmanın siyasi ve ideolojik bir tartışma-ya dönmesiyle sonuçlanmıştır. Çünkü tarihselci tartışma bir talebe dönüş-müş ve talep edilen şey Kur'an ahkâmının değişmesi olarak ortaya çıkmıştır. Ne var ki esas olarak kodlanan arka plan ya da Allah'ın niyetinin belirleyici-si modern taleplerin baskısı altındaki tarihsel bir akıldan başkası değildir.

Nitekim Fazlur Rahman gibi bazı tarihselciler tarihselcilik kavramıyla kendilerinin tecdit projelerinin felsefi dayanaklarını ve buna bağlı olarak modern dünyada yaşanabilir makul bir İslamın üretilmesini istihsal etmeye çalışmışlardır. Makul bir İslamın ilk şartı ise Ortaçağ yaşam tarzına aidiyetleri tartışmasız olan ve İslami literatürde *muamelat* olarak ifadesini bulan alana ait Kur'an ahkâmının modern gelişme ve zaruretlere göre yeniden ele alınarak değiştirilmesidir. Ancak bu değişikliğin yapılabilmesi ve Kur'an'dan yeni bir hayat projesinin istihsal edilebilmesi için Kur'an'ın nazil olduğu çağı ve Kur'an'ı, o çağda yaşayan insanların anladığı gibi anlamak ve algılamak gerekir. Bu anlamının gerçekleşmesi için bir hermenötik proje de öneren Faz-lurahman'a göre anlayan öznenin yaşadığı çağın koşulları ve önyargılarından sıyrılarak, tarih ve zamandan yalıtık bir şekilde o çağa giderek zihinsel olarak o çağı algılaması gerekir. Bu işlem tam anlamının teminatıdır ve söz ko-nusu geçmiş çağı bu şekilde ardından yaşayan özne artık Allah'ın tarihe da-ir niyetini (makasid) ve bu çağın ruhunu kavramış olarak Kur'an'ın kendi na-zil çağında insana teklifinin bir benzerini bu modern çağda yeniden üretebi-lir. Ardından yaşayan özne, nüzul çağını anladığından dolayı, üretilen bu ye-ni proje Kur'an'ın ruhunu yansıtacaktır ve bu nedenle meşrudur. Allah'ın in-sandan istediği de budur.

Ne var ki Fazlur Rahman'ın kullandığı tarihsel eleştirinin özne-nesne dü-alizmine dayanan ve mutlak özne olarak insanın, bir nesne olarak tarihe mutlak egemenliğini varsayan bir tez olarak aydınlanmacı insan tasarımıyla

malul olduğu ve naif kartezyanist imalar içerdiği açıktır. Hakikatte burada da görüldüğü gibi, Burhanettin Tatar'ın ifadesiyle tarihsel eleştiri, metinlerin ön planındaki anlam dünyasını bu metinlerin arka planındaki anlam dünyasına, yani metinlerin içinde ortaya çıktığı tarihsel bağlamlara indirgeme çabası-ndan başka bir şey değildir. Son kertede tarihsel eleştiri, indirgeyici çabası içinde metinlerin farklı tarihsel bağlamlara yönelen ön plandaki dinamik anlam dünyasına şiddet uygulamaktan ve onların yorumcularla olan tarihsel etkileşim içindeki açılımlarını yani, tarihsel hayatını göz ardı ederek metinleri artık asla tekrarlanmayacak orijinal bağlamlarına geri dönmeye zorlamak-tan başka bir işlev görmez.²²

Tarihselciliğin daha radikal bir söylemini geliştiren bazı İslam tarihselcileri ise Fazlur Rahman'ın gelip durduğu bu yerin daha ötesine geçerek söylemi, tarihselliğin sadece vahyedilmiş metinlerin bir özelliği olmadığını, daha temelde Allah hakkındaki tasavvurların da bir özelliği olduğunu ileri sürme noktasına vardırırlar. Bu tez, gerçekte Allah tasavvurunun insan kaynaklı olduğu ve her ne zaman ve hangi tarihte insanlar nasıl bir Allah'a ihtiyaç duymuşlarsa öyle bir Allah ürettikleri fikrini içermektedir. Hasan Hanefi'nin tarihselci ve antropolojik teolojisini ifade eden bu perspektife göre bırakın muamelat alanını, Allah tasavvuru dahi daima tarihsel ve görecelidir ve aslında öyle de olması gerekir. Çünkü ona göre tarih boyunca insanlar zaten hep böyle yapmışlardır. Ne var ki Hasan Hanefi objektif olduğunun hiç bir kesin kanıtı olmayan teoloji tarihine dair bu teşhisini bir teklife dönüştürür; insanların tarih boyunca teolojilerini böyle üretmelerinden, bu gün bizim de yeni teolojimizi Kur'an'dan bu yöntemle, yani tarihselci antropolojik yöntemle üretmemiz gerektiği sonucunu çıkarır ve bunu bir öneri olarak ortaya atar. Bu öneri, aynı zamanda Allah'ı ihtiyaçlarımıza göre şekillendirme-üretme teolojisinin de yön-temidir.²³ Halbuki böyle bir yöntem Kur'an yorumuna bir açılım kazandırmak yerine ciddi teolojik problemler üretir. Çünkü böyle bir yöntem Allah'ı tamamen teknik bir malzemeye indirgeyerek onu heva ve heveslerin bir ürünü yapar. Bu tanrı, insanlara değişmeyi ve doğru olmalarını teklif ve telkin eden kendi varlığına sahip bir varlık olmaktan çıkar, insanların istekleri doğrultuda, onların ihtiyaçlarına uygun olarak iş yapan bir varlığa dönüşür.

Burada örnek olarak görüşleri söz konusu edilen İslam tarihselcilerinden Fazlur Rahman ve Hasan Hanefi'nin kısaca değinilen tezlerinden de anlaşıldığı gibi İslam tarihselcilerinin Kur'an'ın tarihselliği formülasyonu iki temele

22 Burhanettin Tatar, *Kur'an'ı Yorumlama Sorunu*, Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, Van: 17-18 Mayıs (2001),0

23 Bkz.Kotan, 251-25

dayanmaktadır. Bunlardan ilki, genelde geçmiş bir tarihin, özelde ise Kur'an'ın inzal olduğu tarihin nesnel olarak anlaşılabilceği, ikincisi ise Allah'ın tüm tarihlere dair niyetinin Kur'an'dan nesnellik düzeyinde çıkarsanabileceği ve anlaşılabilceğidir. Romantik tarihselcilerin de savundukları gibi İslam tarihselcileri de, insan, mevcut tarihinden sıyrılarak ve mevcut geleneğin etkilerini üzerinden atarak anlaşılacak istenen geçmiş tarihe gidecek olursa, o zaman ve mekanda zihinsel bir gezinti ve ardından yaşanayla o tarih, nesnel olarak o tarihte yaşayanların tecrübe ettikleri gibi anlaşılabilir. Üzerinde pozitivizmin etkilerinin bariz olduğu tarihe ilişkin bu iyimserliğin, insanın kendini kandırmasından başka manası yok gibidir. Gadamer'in ifade ettiği gibi, kendi tarihselliğinin totalitesini, aşılması gereken basit bir önyargı olarak nitelenmek ve aşılabileceğini vehmetmekle insan, kendini kandırmış olmaktan başka bir şey yapmış olmaz.

Allah'ın niyetinin bilinebileceği ve nesnel olarak anlaşılabilceği varsayımına gelince bu varsayım bir öncekinden daha az ikna edicidir. Hermenötikçiler arasında bir metnin yazarının niyetinin bilinip bilinmeyeceğine ve bilindiği takdirde metnin anlamının ortaya çıkıp çıkmayacağına ilişkin tartışmalarda, metnin anlamını ve anlaşılmasını yazarın niyetine bağlayan ve yazarın niyetinin bilinebileceğini ileri sürenlerin savlarının, yazarın niyetinin öyle kolaylıkla bilinmeyeceğini, bilinse bile bunun metnin anlamını varsayımsal öznenin zihnine zerkelemeyeceğini; kaldı ki anlamın da yazarın niyetine bağlanamayacağını, bu iddianın özne-nesne ontolojisine dayandığını ve anlamı fiziksel bir nesne gibi varsaydığını söyleyerek yadsıyanların tezlerinden daha güçlü değildir. İnsan olması hasebiyle kendisiyle ortak bir doğayı paylaştığımız bir varlığın eserini anlamanın önündeki bu zorluklar ortada iken, kendisiyle ontolojik farklılığımızın bulunduğu Allah'ın tarihe ve insana dair niyeti, metnin literal anlamından yola çıkılarak ve literal anlama da bağlı kalınmayarak nesnel olarak nasıl anlaşılacaktır?

Kuşkusuz müslümanların, Allah'ın Kur'an'da dediği şeylerle ne demek istediğini merak etmeleri ve Allah'ın niyetini anlamaya çalışmaları gerekir. Bu konuda her hangi bir sorun yoktur. Sorun olan şey, metafizik alanda nesnel bilgi ve anlamamanın imkanını savunmak ve bu varsayımın üzerine evrensel görünümlü tez ve projeler tesis etmektir. Evrenselliğin tam karşıtı olan tarihselliği istihdam ederek metafizik alanda nesnel-evrensel tezler ileri süren İslam tarihselcileri, hem bu tartışmanın yanlış bir mecraaya girmesine neden olmuş hem de meseleyi ahkâmın değişmesi gibi noktalarda somutlaştırıp kitleleyerek ideolojik bir mahiyet almasına sebebiyet vermişlerdir. Halbuki Allah'ın niyetini konu edinen bir çabanın bilimsellikle alakasının olmadığı açıktır. Çünkü bu alan her şeyden önce bilimin konusu değildir.